

寺田浩明氏の疑問と提案に答える 拙著『中国の宗族と国家の礼制』の書評を読んで

著者	井上 徹
雑誌名	集刊東洋学
巻	87
ページ	57-69
発行年	2002-05-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132575

寺田浩明氏の疑問と提案に答える

——拙著『中国の宗族と国家の礼制』の書評を読んで——

井 上 徹

57 寺田浩明氏の疑問と提案に答える (井上)

拙著『中国の宗族と国家の礼制』——宗法主義の視点からの分析——(研文出版、二〇〇〇年)に対して、寺田浩明氏より書評が寄せられている。氏の書評を拝読して気づくのは、筆者の意図をよく汲み取ったうえで、拙著の内容を氏独自の用語、概念に置き換えて適切に理解されていることである。そうした作業が行われることにより、筆者の拙い言葉と論理は氏の巧みな言説に置き換えられていく。それは、拙論に対して疑問を提示し、更にその疑問を解決すべく、ご自身の立場から新たな提案を行う伏線になっている。筆者はこうした意欲的な論評をしていただいたことに感謝の意を表するとともに、提示された疑問に対してきちんとお答えすべき義務を強く感じた。そこで、本誌の場を借りて、氏の疑問と提案に関する私見を述べてみたい。

寺田氏は次のように拙論の内容をまとめている。「宗族形成事業の挙行主体は、一旦科挙に合格し任官しても官位の

非世襲制と家産均分制度の為に次世代にその繁栄を伝え得ない士大夫達であり、彼らがそうした構造的な没落傾向を回避して恒常的に官界と接触を保つ『名門の家系』を樹立するための戦略、即ち一族から科挙合格者を出す確率の向上策(教育の財政的基盤の確保と合格者を出す母集団の拡大)が宗族形成運動であり、その営為の思想的基盤が大宗の嫡系子孫が始祖祭祀を媒介として永遠に族人を統合するという『宗法主義』である。そしてこの基底環境およびそれに対応して作られた『元来の』宗族の基本型自体は、始点・宋代に既に出来上がり一九世紀半ばまで基本的に変化しない(逆に言えばその後、近代に至り『変質』する)。当然その間の歴史は専らこの基本型、煮詰めて言えば宗法主義というコンセプトの継承・普及・定着の過程として述べられることになり、主要な変数はその担い手、『宗法』の理念に基づいて官界との永続的關係の樹立を志向する士大夫」

の各地における順次出現だけとなる」。このように筆者の見解を要約した寺田氏が突きつける疑問は一つ、すなわち「こうした性格付けの当否、ひいてはこうした統一な論法自体の可否は、結局はこの定義が本当に宋代から一九世紀半ばまでの宗族形成事例のすべてを適切に覆い尽くしているかという一点にかかるといえるものである。この点を問題として、氏は拙論に対して疑問を投げかけると同時に、代案を提起している。具体的に検証してみよう。

氏は、「著者の定義にびつたりと当てはまる一連の事実が存在する」とことは承認するが、「しかし狭く著者が宗法主義に基づく宗族の例として示す例に限っても、そのすべてが上の性格付けに馴染むか、上の論理で理解し尽くせるかと言え、評者は随所で強い疑問を感じたことを告白せざるを得ない」という。最初に取りあげられるのは、義荘である。北宋の范仲淹によって創始された蘇州の范氏義荘は、長い年月をかけて、祠堂（宗祠）、族譜、共有財（義田など）といった物的基盤を整備し、また、宗法における宗子に相当する指導者として主奉を設け、主奉のもとに宗族組織を統合する体制を作り上げた。この体制は族人の日常生活を保証しつつ、士大夫を再生産する機能を充実させている点で、後世、宗族のモデルとみなされたものであり、范氏のそれを模倣して義荘を創設する動きが相継いだ。筆者は、宗

法の復活によって官界と恒常的な関係をもつ世襲官僚（世臣）の家系を樹立しようのだという宋儒の主張に依拠して、こうした義荘設立の動機を、官界との永続的な関係を保つような名門の家系の樹立を志向するという点に求めたが、それに対して、氏は、「義荘の基礎として繰り返し語られる、自己の財を捐じて『孤貧の族を贍う』という動機」に着目する。すなわち、「その背景にあるのは個家エゴイズムの行き過ぎ、取り分けて兄弟間・分割した家相互間で生まれる貧富の差と、それを他人事の如く座視するエゴイズムへの嫌悪感（個人的な不安感・社会的な危機感）である。念頭にあるのは自己から子孫に向かう自家の幸福ではなく、まづは何よりも同時代的・水平的に生きる同族他家の人々に対する同情心と連帯感である。挙行の主体は当然、種々の機縁で現に富裕を得た者であり、それは必ずしも族の宗子とは限らない（論理的に考えてもその確率は非常に低い）」。

氏は、同祖の親族に対する同情心と連帯感こそが、義荘設立の動機であるとみなす。すなわち、官界入りした、あるいは官界入りを目指す知識人（士大夫）でなくとも、富を獲得して経済的に上昇した者が、エゴイズムへの嫌悪感から、同情心と連帯感を發揮して親族を集合し、宗族の集団を作り上げ、とりわけ貧窮の生活に陥った族人を救済するのはごく自然なことではないか、という考え方である。

こうした動機は、親族集合の柱の一つである祖先崇拜にも貫かれている。「勿論この感覚も祖先崇拜と無縁ではない。むしろそうした同輩同族との一体感、個家エゴイズムの不自然さ・同族互助の自然さは、祖先Ⅱ『本』に遡ることを通じて始めて自覚され、またそうした同族扶助行為自体も『報本』と理解されている。しかしこの考えは父祖を重んじるが嫡庶には拘泥しない。そこにあるのはむしろプリミティブな分形同気觀念そのものであり、また父祖に遡るのも再び同輩に降りてくる為である」。共同祖先にまで遡り、祭るという「報本」の行為を通じて、身分や富を獲た者もそうでない者とともに同じ血脈を受け継ぐのだという同気の觀念が自覚されることによって、エゴイズムが不自然であり、同気の血族を救済することこそ自然なのだと認識される。倫理思想のうえでは、祖先の恩に報いるのは孝であり、同祖の親族に対する同情心と連帯感に仁である。拙著ではこうした孝と仁の觀念を、「父系祖先や父系親属を重視する觀念」とも表現しているが、この点について、氏は、その觀念が「必ずしも民衆にとっては自明ではない、それも一部は士大夫の教化の産物だという著者の指摘（第五・第八章）は確かに貴重だが、その觀念自体は士大夫固有のものでもないし、況や近世士大夫が生み出したものでもないことも明らかである。しかもそこでの結集の第一の

目的は、現に共に生きる同気の人々の水平的な連帯であり、またそれを通じてもたらされる一族の同時代的威勢である。勿論そうして出来た宗族は将来に向けて子弟の教育に務めたかも知れない。しかしゆとりが出来れば子弟の卒業の為に投資することは当時の富家誰もがしたことでないのか。また士大夫を構成員に含むことは威勢に関わる重大事項ではあろう。しかし士大夫が居なければ宗族とは言えないということも無いだろう」という。

このように寺田氏は、エゴイズムの克服という課題を背負う富者が親族に対する「同情心と連帯感」を動機として、かつ一族の「同時代的威勢」を求めて、親族を集合しようとしたと考える。氏はまた、宋代以降の親族集合に際して論拠とされる宗法もこうした集合の動機から説明できるとする。「結集の範囲を画する為には遡って特定の始祖を設定することが必要であり、またそこから降りる範囲を確定するためには宗譜も求められる。同類意識の喚起に際して始祖祭祀の持つ意味は大きいが、その祭祀の主事者はとなれば『族の宗子に請いて』登場願うのが穩当である（費用提供者が得意顔にしゃしゃり出れば『挾富貴以驕宗黨』になつてしまう）。また所詮は財産管理は誰か特定の主体がする他はない。その主体がすることが『藉稱合族公事開銷祠費』ではない、彼自身や彼の直近親族の私的利益の為ではなく宗

族全体の公的利益を代表して行っていることだと示す一番簡単な手段は、行動に当たって始祖の宗子を前面に押し立てることであろう。安定的な組織化を目指せば目指すほど、それを統御する論理と技術は宗法に近づくのである（何より他に利用可能な概念装置がない）。ただこれを逆に言えば、宗法的な論理と仕組みが見てとれるからと言って、その宗族組織の本質が『始祖祭祀の権利』を媒介とする大宗宗子によるその他族人に対する統率関係にあるとか、その宗族形成の目的が世臣の家系形成にあるという議論までもが直ちに成り立つ訳ではない。宗法の適用を理想とする宗族集団が形成される場面において、挙行者がなぜ宗法を持ち出さざるを得なかったのかを適切に捉えた解釈については筆者の見解と齟齬はないが、宗法が持ち出されざるをえないものの、そのことがすぐさま宗子と族人との統率・被統率の関係と世臣の家系を目的とした宗族形成という結論につながるわけではないとして、筆者の見解との相違点を浮きださせるのである。氏はまた、自身の見解を補強するために、范氏義莊を創始した范仲淹の言葉、清代の聖諭、族産保護条例の背後にある発想を紹介している。

寺田氏の如上の主張について筆者の見解を述べてみよう。まずは父系親族の結集（＝宗族の形成）の動機に関してである。「同情心と連帯感」を動機とする親族の結集とい

う氏の定式の前提には、范仲淹を初めとする義莊の創始者もしくは祠堂設立、族譜編纂などの事業によって宗族組織を樹立する主体（富者）はおのずと孝と仁の觀念を持ち合わせているのだという考え方があろう。確かに、そうした觀念そのものは時代や階層を問わず見いだせるのだという思想的な一般論は想定しうる。しかし、孝と仁の精神を背景として族人を救済し、更に父系親族の結集に向かうという行動が現実にとどこでもみられたかという点、そうではない。例えば、宋儒はいう、宋代の官僚がその「家」を代々保ちえないのは「其の族散じて其の祖を忘」れているからだ（蘇軾。拙著六六―六七頁）、「豺獺の如きすら皆本に報いるを知るに、今、士大夫の家は多く此を忽そかにす」（程頤。拙著一五〇頁）。また、元末明初の儒者も、当時の人々が、田園・室廬の増殖に専心し、祖先祭祀、一族との親睦を行わない風潮を嘆く。そこに窺われるのは、自己の営為によって自己一身とその家族の幸福を獲得するという生き方である（拙著第二章）。富家は言うまでもなく、士大夫でさえも、孝と仁の觀念をもちあわせていないとするのが儒者の觀察である。まず何よりも大事なものは「同族他家の人々に対する同情心と連帯感」ではなく、「自己から子孫に向かう自家の幸福」なのである。

また、「父系祖先や父系親属を重視する觀念」が「必ずし

も民衆にとつては自明ではない、それも一部は士大夫の教化の産物だという著者の指摘(第五・第八章)は確かに貴重だが」と、氏が一定の評価を与えた拙著での見解に改めて注意していただきたい。明代半ば頃の江南では、官界と無縁の庶民にとつて、最も大切な信仰の対象は民間信仰であり、祖先祭祀の習慣は稀薄であるか、もしくは信仰の一つの対象でしかなく、また、父系親族との関係は絶対的排他的なものではなく、女系の姻戚との関係もそれに劣らず大切にされた。こうした習俗を念頭に置くとき、誰でもが孝と仁の観念をもちあわせて、しかも、その観念を背景として、富家が父系親族を救済し、更に進んで「同気の人々の水平的な連帯」を求めて結集するという状況をごく自然なものとして想定することに躊躇せざるをえないのである。

孝と仁の観念を喚起し、親族を結集するには、宗法を拠り所とした宗族形成プランが不可欠であり、そしてそれを実現できるのは、儒教倫理をよくわきまえた知識人の役割であるというのが、士大夫の主張である。むろんこれはあくまで士大夫の主張であり、彼らの主張を記録した史料しか残されていないという制約はあるが、彼ら自身、庶民のなかから身を起こしたものであり、庶民の実情に通じているという点からすれば、その主張は説得的で妥当なものの

ように思われる。更に一步推測を進めて、そうした時代の風潮のなかでも、宗法観念とは無縁に、富家が孝と仁の観念を背景として族人を救済するという行動は想定しうるかもしれない。しかし、そうした行動はとりたてて宋代以降に特有のものではないことも明かであり、なぜ宋代になつて始めて義荘ないし祠堂、族譜、族田といった装置が新たに生み出されたのか、また宗法が統合の論理として持ち出されたのか、という研究史上の最初の問題に立ち返ることになる。ちなみに、最近、谷川道雄「六朝時代の宗族——近世宗族との比較において——」(『名古屋大学東洋史研究報告』二五、二〇〇一年)は宋代以降の宗族との相違を念頭に置いて、六朝時代の宗族の特質を論じており、この問題を考えるうえで有用である。

ここで注意したいのは、寺田氏自身もまた、一族の結集を、「同気心と連帯感」のみによつて捉えているのではないことである。氏は、「結集の第一の目的は、現に共に生きる同気の人々の水平的な連帯であり、またそれを通じてもたらされる一族の同時代的威勢である」と述べておられるが、そこには最終目標として宗族の「同時代的威勢」が設定されている。その「威勢」の内容が問題となってくる。「勿論そうして出来た宗族は将来に向けて子弟の教育に務めたかも知れない。しかしゆとりが出来れば子弟の卒業の為に投

資することは当時の富家誰もがしたことはないのか。また士大夫を構成員に含むことは威勢に関わる重大事項ではある。しかし士大夫が居なければ宗族とは言えないというかもしれないだろう」この言葉に示されるように、寺田氏も、科挙及第者を送り出すこと、そして士大夫を宗族の成員として抱えることが宗族の「威勢」にとつて重要なことは認めている。寺田氏はまた、次のように述べる。宗法を導入し、族的結集を実現する「組織力・概念操作力と財力を兼ね備えた第一の主体は士大夫に違いない。また長期的・確率論的には宗族が科挙官僚輩出の機能を持ったことも否定しない。そして宋代に復活された宗法が、宗族形成運動と共に時代を超えて継承され、宗族結合に理論的武器を供給し続けたことも確かであろう。しかしその宗法を生

き延びさせた思いと力とは別に士大夫固有のものではなく、況やその動機が士大夫一己の自己中心的な世臣願望に尽くせるとは評者には到底思えないのである」と。族的結集の主導者として、まず挙げるべきが士大夫であること、そして官僚輩出が宗族の「威勢」に関わるものであることがここでも承認されている。この「威勢」の最たるものは、科挙による官僚選抜が官僚任用の主途となった宋代以降において、単に富を獲得するだけでなく、官界入りして身分を獲得することではなかったのか。そして、宗族が「威勢」を

追求する以上、官僚を送り出し、「威勢」を内外に知らしめることはやはり最終目標となるのではないだろうか。そうであるならば、寺田氏と筆者との見解との間の食い違いはじつはそれほど大きくはないように思われる。

つまるところ、氏が問題とされるのは、宗法を抛り所として形成される宗族が士大夫のみによつて実現されるものか、その目的は世臣の家系樹立のみか、という点である。この問題について現状で筆者が回答しようるのは拙著の範囲を越えない。筆者が収集した事例に基づくならば、宋から元末明初期までの時代における挙行例では、官僚の家ないし官界と何らかの関係をもつもの、つまり士大夫が宗族形成の実践の主体として立ち現れるケースがほとんどであり、かつ彼らの意識には世臣の家系樹立への強い願望が認められる。科挙官僚制と全く無縁のところ、富裕の者が純粹に「同情心と連帯感」を第一の動機として、宗法を抛り所とした宗族形成の事業を行ったと結論づけられるという感触は得られなかった。もちろん、とりわけ王朝交替などの動乱期における不安定で危機に満ちた状況を生き延びるために、宗法主義とは関係なく、富家の主導のもとに一族が結集するという事態はありえたであろうが、そうした状況は時代に関係なく出現するものであり、拙著の検討の範囲外である。宗法を抛り所として宗族形成が挙行されたケ

スにおいては、士大夫は、まさに「自己中心的な世臣願望」の実現のために宗法を志向したのだということを強く感得する。筆者が思うに、氏が提示された「同情心と連帯感」に基づく親族の結集は、宗法主義の枠内で処理できる問題である。つまり、当時の宗法主義に照らせば、最終的な目標は官界と恒久的な関係を保つような名門の家系の樹立にあり、そうした家系を樹立するには、宗法に依拠した宗族組織が必要であり、そして同祖の人々を宗族組織に結集するために、「同情心と連帯感」の喚起が不可欠なのである。「同情心と連帯感」は、それが結集の第一義的動機なのではなく、最終的な目標を達成するための手段の一つだと考える。

その場合に、注意しなければならないのは、時代状況の違いである。宋—明初の時代における宗族形成の挙行例は後世に比較して量的にはるかに少なく、また、多くは宗族を作り上げても、挙行者亡き後、その組織を維持できず解体しているケースがほとんどである。その原因は何か。筆者は別稿「中国の近世譜」(『歴史学研究』第七四三号、二〇〇〇年一月)において、近世の族譜の特徴を検討したが、そのなかで得た知見は、こうである。すなわち、譜の編纂は知識人個人の努力に依拠するものである。ところが、宋代以降において、知識人への上昇は他方における子孫の下降と抱き合わせのものであり、子孫が庶民へと没落すれ

ば、せっかく編まれた譜も失われてしまう。宋代以降多数の譜が編纂されたにもかかわらず、ほとんどが後世に伝えられなかった主たる原因はつまるところ、継承者の欠如という点に求められる、と。これは族譜のみでなく、宗族形成運動全般について同様に指摘されるべきだと考える。世臣の家系樹立を最終目標として宗族を形成する、これは士大夫一己の発意に始まり、実施に移されたものであり、族人、子孫の理解と支持を十分に得たものでは必ずしもなかったゆえに、当の士大夫の死去とともに宗族の組織も解体の運命をたどったのであろう。かの范氏義莊でさえも、族人の不正行為によりしばしば解体の危機にさらされたのはそのことをよく示している。士大夫は世臣の家系の実現という原理的目標を掲げつつ、宗族を形成しようとしたものの、作り上げられた宗族が創設後長く存続し、地域社会で名門の宗族として認知されるという状況は范氏などわずかな事例を除いて出現しなかった。そこには、「士大夫一己の自己中心的な世臣願望」から宗法の実践が目指されたことによる脆弱さがあるのである。

こうした状況が変化するのは、明代半ば以降のことである。一六世紀以降の江南では、かつてない規模で展開した都市化・商業化の潮流を背景として、不在地主・商業資本が成長を遂げたことにより、これらの階層を出身母体とす

る士大夫も、郷紳から処士に至るまで分厚い層をなしたが、それにとりなつて郷紳への上昇と彼らの死後における子孫の没落という流動性の現象も顕著に表面化した。そうした社会の状況が宗族形成運動を飛躍的に発展させる好適の土壌となつた(拙著第五、第七、第八章)。明初以前の状況との相違は次の点にある。第一に、挙行主体である。宗族形成の主体はもはや官僚中心の限られた士大夫にとどまらず、何ら身分をもたない処士にまでおよび、しかも士大夫の量的な厚みも前代と比較にならない。宗法への指向性をもつ士大夫は都市のみならず農村の小地域にも存在し、しかも、そうした士大夫の輩出は持続的である。更に、父系祖先や父系親族を重視する觀念の浸透は、士大夫に限らず、庶民もまた、宗族の形成と維持に能動的に参加していくことを可能にしたと推測する。量的に拡充された士大夫と庶民の能動的参加によつて、宗族組織の存続が可能になつたのである。第二に、この時代にあつても世臣の家系樹立を目的として宗族を形成するという宗法主義は生き続けているが、宗族の普及にとりなつて、その性格が変質したことが予想される。「宗族」というものが、元来、名門の家系を樹立する装置として出発し、その普及のプロセスにおいて、防衛、相互扶助などの諸機能を備えるものとして、広く万民の生産・生活にとりなつてはならないような集團へと変

質していったとすれば、西欧資本主義が、王朝秩序を動揺させ、解体に導いていった近代は、まさしく万民がかかる宗族を強く求めた時代だと推測しうる(拙著四三九頁)。拙著でこのように述べたように、筆者はその普及の過程で、宗族が世臣の家系樹立を最終目標とするものの、実際の機能は単に官僚輩出のみでなく、人々の生産・生活を防衛するようなものへと多様化したと推測した。したがつて、この普及の時代にあつても、「士大夫一己の自己中心的な世臣願望」は生き続けているが、その裾野には、様々な目的をもつて宗族形成事業が展開されるという状況があつたと考えられる。

第三に、宗法の運用である。寺田氏は、宗子が族人に対して統率者としての地位を実際にも確立し得たといえるかどうかについて疑問を投げかけていた。この問題についてもすでに拙著のなかで言及している。模範としての范氏義莊では、清代に入つて、族人に対する宗子の權威が確立されていた様子が観察されているが(拙著二九八—二九九頁)、秦蕙田などの清儒の間では、宗子が祖先祭祀を主宰し、族人を統合するにふさわしいかどうかという議論がなされるに至っている。また実際の事例においても、統率者として、むしろ優れた人格の持ち主かどうかという能力が重視される傾向にあつた(拙著三〇七—三〇八頁)。共同祖先嫡

系の子孫を宗子として、族人を統合させることが理想ではあったが、実際の運用に際しては、宗子が統率者としての能力を備えているとは限らないため、人格や才能に優れた者を族長などの指導者として充当する方法もとられたのである。

氏が抱いた疑問は宗族が普及した清代の現実に注視するなかで生まれたもののように思われる。宗族普及の状況のなかで、孝と仁の観念は民衆にも広く受容され、士大夫に限らず、庶民もまた、父系親族に対する「同情心と連帯感」を動機として父系親族の結集を強めるという状況は見慣れた光景になったのではないかと考える。

寺田氏はまた、国家の礼制に関する拙論も組上に載せるが、この問題については、専家・小島毅氏がすでに詳しく触れているので、家廟制度の位置づけについて概括的疑問を一点述べるに止めるとされる。小島氏の書評は『歴史学研究』第七四九号(二〇〇一年五月)に掲載されたものであり、すでに氏の批判に対しては回答を行っている(同上誌第七五八号、二〇〇二年一月)。

紙数が限られているため、国家の家廟制度(以下、廟制という)に関する拙論を再度紹介することはないが、要するに、筆者が廟制をめぐる歴史的経緯から明らかにしたのは、明清両王朝ともに宗法を組み込んだ廟制を容認して

いないことであつた。では、なぜ王朝は宗法主義を容認しなかったのか。この点について、筆者は「世臣」の家系の樹立を目指す「士大夫側の見解が、科擧による人材の登用を原則とする国家の官僚制度と本質的なところで抵触することは言うまでもない。国家が宗法主義を公式に認めるということはありえないと考えるべきであろう」(拙著一九四頁)と述べた。寺田氏はこの点を捉えて次のように述べる。

「著者の論理は、臣民が家廟で始祖祭祀をすることを認めると、宗子がその始祖祭祀を媒介として大宗の族人を率いて実質的な世襲官僚家系を作ることとを認めることになってしまふが、それは王朝の統治理念に反するので、国家は家廟制度から宗法主義を敢えて『捨象』したのだ、というものである。しかし成績優秀者がたまたま特定の家系から続出することは、原理から言っても科擧の理念に反するとは思えないし、また官位の世襲制度自体が無い以上は、世臣論と言つても所詮は臣下が勝手に唱えている場違いの理屈に過ぎない。放置して害はなく、また現実に土皇帝化したならその時点で、まさにその土皇帝化した咎で叩きつぶせば済む話である。王朝側に、著者の言うような入り組んだ理屈で宗法に敵対する動機と必要があつたとは、評者には俄には思ひ難い」。氏が述べるように、成績優秀者が特定の家系から続出することは別に科擧の理念に反することではな

い。例えば、宋代において、父祖が熱心に教育環境を整えた家族から、二、三代にわたって官僚が輩出した事例は頻出するところであり、そうした家は地域においてしばしば名門とみなされる(拙著第二章参照)。こうした官僚の輩出は当該の家族の努力の結果であり、むしろよく科擧の精神に合致するであろう。こうして名門となつた家族が短期間のうちに没落するのも常態であつたから、王朝としても、名門の家族が長期にわたって地域社会に根を張り、皇帝権力に対抗するという心配をする必要はない。このことは明清時代でも同じである(拙著第五、七、八章)。また、宗法を拠り所として宗族を形成し、世臣の家系を目指すのも、王朝の側から見れば、士大夫の「勝手」な「理屈」でしかない。では、放置してもよいものかどうか。確かに特定の家族が努力して二、三代にわたって官僚を送り出すのは、その努力を賞賛しこそすれ、責めるべき筋合いのものではないだろう。しかし、族田、宗祠などの物的基盤に支えられ、宗子という指導者が一元的に統合し、官僚を輩出するような宗族が実現すれば、そうした名門宗族が恒久的に地域社会に影響力をもち、地方政治を壟断する可能性が生じることになる。それは、宗法が行われたとされる周代の封建制を今の世に再現することに他ならない。そうした可能性がある時、一君万民支配を標榜する王朝はこれを放置し、そ

れのみか、公式の廟制で容認するということをするであろうか。土皇帝化した時点で「その土皇帝化した咎で叩きつぶす」のではなく、あらかじめそうした事態を予測して、規範を指し示すのが礼制の役割であろう。筆者は里甲制を通じて万民を個別に掌握しようとした明朝に最も強くそうした姿勢を感じる。

寺田氏はまた、王朝の廟制と宗法との関係に関する筆者の分析について、「王朝側に、著者の言うような入り組んだ理屈で宗法に敵対する動機と必要があつたとは、評者には俄には思い難い」と述べるが、これは筆者が作り上げた理屈ではなく、王朝の公式見解と士大夫の見解を整合的に説明しようとした結果であるに過ぎない。筆者の分析が複雑であるかに見えるのは、それはつまりところ、宗法をめぐる王朝の公式見解と士大夫側の意見との間に齟齬があることに由来するものである。

氏は「入り組んだ理屈」を解きほぐすための方策を提案する。「ただ現実には明朝国家は臣下が家廟において始祖祭祀をすることを禁じ、また清朝になるとその態度が実質的容認に転じたことも歴史的事実である。ではそれはどの様な文脈の出来事だと捉えれば良いのだろうか。著者の苦心の立論も恐らくはこの課題に迫られてのものである」。この文章に示されるように、氏は、廟制と宗法との関係を、宗法

を抜きにして家廟における祖先祭祀の問題として単純化させようとする。氏が語る廟制の理念は次のようなものである。

「会典の前後の文脈から素直に考えれば、国家が家廟制度を設け臣民の家廟設置を制限した竟に臣下に始祖祭祀を認めなかった趣旨は、日常生活上における身分制的なパフォーマンスの差別化にまずは求められる。皇帝から庶人まで、その人の持つ分に基づき事細かに段階化された立ち居振る舞いの仕方を決めること、それが礼制の第一の仕事であろう。祖先祭祀に着目してしまえば、皇帝その人がその宗廟で行うことと臣民が行いうることとの区別を付けざるを得ない。家廟での祖先祭祀が官僚当人の個人的特権になることもそれ故である」。明朝は、『大明集礼』及び『大明会典』において、皇帝、官僚、庶人のそれぞれの身分に応じて家廟の廟数、祖先祭祀の範囲を定めた、そうしたものは、身分に応じた礼の秩序を国家が守ろうとしたことによるとするものである。それ自体には異論はない。そもそも廟制は古礼に遡る。『礼記』王制は、天子、諸侯、大夫、士それぞれの家の廟数に等差をつけ（庶民は居室で祖先を祭る）、唐朝以来、歴代の王朝はこの古礼の精神に基づき、官品に応じて家廟の廟数に差をつける廟制を制定した。明朝も官僚の家には一律に四廟を設けるとしたが、天子、官僚、

庶民の間に等差をつけるという点では、伝統的な王朝の廟制の基本を受け継いでいる。そうした王朝の家廟制度の論理に関する限り、氏の説明は適切なものといつてよい。問題は、士大夫側の論理である。「それでは反対に、祖先祭祀の特権を拡げよという臣民側の要求の背後にあるものは何なのか」と、氏は問いかける。「天子自り庶人に至るまで五服未だ嘗て異なる有らず、皆高祖に至る。服、既に是の如くんば、祭祀も亦、須く是の如くすべし」（程頤）、皇帝の宗廟は完成しても臣民の廟制が未定では、「天下の孝子慈孫為る者、尚未だ尽くは申せざるの情有り」（夏言）、氏はこうした士大夫の言説に基づいて次のように述べる。「祖先は人間誰もが持つ。その側面で身分毎に差別・区別があるのはおかしい。自分にもフルセットの人間としての振る舞いをさせろ。それは最初から士大夫に限った世臣論系統とは別の、むしろ士庶問わざる天下万民の欲求に関する話として提起され、その素直な延長線上に始祖祭祀が持ち出される。それは伝統的な身分制的区別の反対物である（朱子が僭と感じた所以であろう）が、しかし中国近世とはそうした願望と実践がずるずると全人民にまで広がっていったまう過程なのだろう。基本的な対抗軸はここにある」。氏は、王朝と臣民の側の対抗を、祖先祭祀に関する両者のスタンスの違い（身分的差別をつけるかどうか）に求め、それは

世臣の家系の樹立を目的として宗法を実現しようとした士大夫の見解とは別物だと判断する。

しかしながら、上掲の程頤にしろ、夏言にしろ、祖先祭祀のみを問題としたのではない。程頤は確かに身分に関係なく誰でもが四世祭祀を挙行すべきだとし、更に、始祖と先祖(始祖と高祖の間の祖先)も祭るべきだと主張した。しかし、程頤はよく知られた大宗復活論者であり、彼が祖先祭祀を言うときにも、宗法が念頭に置かれている。つまり、祖先祭祀の主体は宗子であるべきだとするのが程頤の見解であり、祖先祭祀も宗法の実現を念頭に置いて提起されたものだと思えるべきである(拙著一四九—一五四頁)。夏言の場合、嘉靖帝への上奏文の冒頭に、「士庶問わざる天下万民の欲求」として家廟制度の制定が唱われたが、それはいわば、皇帝向けのアピールである。実際の提言においては、三品以上には五廟、四品以下は四廟というように官品に応じて廟数に等差をつけており、明初以来の廟制よりはむしろ伝統的な王朝の廟制の発想に近く、極めて官僚色の強い内容となっている(庶人には立廟は許さない)。しかも、夏言の場合にも、始祖祭祀、四世祭祀の背後に、それぞれ大宗、小宗復活を目論むものであったと判断される(第四章)。繰り返しになるので、これ以上は述べないが、王朝と士大夫の間の対抗軸は祖先祭祀のみでは捉えられず、宗法を含

み込んだ論理のなかで理解されるべきである。

こうした対抗軸が問題となるのは、そもそも明初の廟制制定に起源がある。廟制を制定するに際して、祖先祭祀のみを問題とするのであれば、儒者の言説を考慮する必要はなく、ただ古礼ないし従前の王朝の廟制のみを問題とすればよい。これらには氏の主張がすでに盛り込まれており、あとは身分による差別化をいじくればそれで済む。ところが、明朝の廟制は宗法を主張する儒者の見解を考慮したものとなっている。「国朝の品官の廟制は未だ定まらず。是に於いて、権りに朱子祠堂の制に倣いて、高曾祖禰四世の主を奉じ、亦、四仲の月を以て之を祭る」(『大明集礼』)。暫定的に定められたこの廟制が『大明会典』にもそのまま踏襲され、明一代の制度となるのであるが、明朝が歴代の王朝の廟制は踏まえつつも、直接的には朱熹『家礼』の祠堂制度に準拠して廟制を制定したことが、最大の問題となるのである。『家礼』は宗法原理を採用した祠堂制度を定めているのに対して、明朝の廟制は『家礼』への準拠を唱いながらも、宗法を捨て去った。当時、明朝政権の建設に大きな役割を果たした浙東の士大夫の間に宗法実現への強い願望があったにもかかわらず、宗法が組み込まれなかったことは、宗法に対して明朝がこれを容認しないという判断を示したことを意味する(拙著第三章)。対抗軸は当初より、

祖先祭祀にとどまらず、宗法をめぐって、王朝と士大夫の間に形成されたと判断せざるを得ないのである。

以上、寺田氏の疑問と提案に関する筆者の意見を述べさせていただいたが、意を尽くせなかつたところも多い。相互に意見を交換することが宗族研究を前進させることになると考えるので、今後も直截的なコメントを頂戴できればと願っている。